ابن میمون، از الاهیات اسلامی تا الاهیات یهودی

هادی وکیلی*

چکیده

ابن میمون، بزرگ‌ترین فیلسوف و حکیم الاهی یهودی است. او در پایان زندگی‌اش، شاهکار ادبی خود (راهنمای گمگشتگان) دلالت‌الحائرین (مُوره نِبوخیم) را نوشت. این کتاب که به عربی نوشته شده، اهمیت و تأثیر فیلسوفان مسلمان را بر روی دستگاه فکری ابن میمون نشان می‌دهد. اندیشه‌های ابن میمون، حاصل دورانی از تحمل مذهبی و همزیستی فرهنگی بین یهودیان و مسلمانان بود. در واقع، ابن میمون خود یک تنه، هم از بزرگ‌ترین نمایندگان شریعت یهود بود، هم از مراجع فلسفه قرون وسطایی ملهم از یونان، و هم از عوامل اصلی شکوفایی خارق‌العاده تفکر فلسفی و علمی جهان عرب و اسلام در قرن یازدهم و دوازدهم.

ابن میمون در کتاب دلالة‌الحائرین (راهنمای گمگشتگان) اندیشه‌وران در اوج توانایی خویش است که علم عرب و اسلام و فلسفه یونان و الاهیات یهود را در کلی متضمن مقصود گرد می‌آورد. کوشش نگارنده مقاله آن است تا در این مقال به قدر وسع به بررسی دیدگاه‌های الاهیاتی ابن میمون و مقایسه آرای وی با متفکران مسلمان بپردازد.

واژگان کلیدی: *ابن میمون، الاهیات سلبی، صفات ثبوتی و سلبی، الاهیات اسلامی، الاهیلات یهودی*

---

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد شمال تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۱۱/۲۰ تأیید: ۱۳۸۵/۱۲/۲۳

موشه بن مایمون (۱۲۰٤ - ۱۱۳۵) که در زبان عربی موسی‌بن‌میمون و در غرب به عنوان (Maimonides) شناخته شده است، بزرگ‌ترین فیلسوف، حکیم الاهی و پیشوای مذهبی یهودیان در قرن دوازدهم بود. او در سال ۱۱۳۵ در قرطبه (Cordoba) بزرگ‌ترین مرکز یادگیری یهود و فرهنگ اسلامی در اوج «عصر طلایی» یهودیان و مسلمانان در اسپانیا به دنیا آمد. او بهترین آموزه‌ها را در الاهیات، فلسفه و پزشکی دریافت. خانواده او به علّت فشار وارده از سوی موحدان ، از اندلس مهاجرت کرده، حدود سال ۱۱٦٥ در قاهره ساکن شدند. ابن میمون کار پزشکی را در فوستات (Fostat) مصر آغاز می‌کند و به زودی پزشک رسمی کاخ سلاطین و یکی از محترم‌ترین پزشکان زمانه‌اش می‌شود. القطفی و ابن ابی اصیبعه عقیده دارند که ابن میمون در اندلس در ظاهر ادعای مسلمانی می کرد و در باطن یهودی بود؛ امری که از سوی منتقدان جدید رد شده است. ابن میمون در قاهره طبیب دربار « صلاح الدین ایوبی » مشهور و پسرش « عزیز » بود و از سال ۱۱۷۷ سرپرستی یهودی های قاهره به او واگذار شد که تا زمان مرگش در قاهره در سال ۱۲۰٤ عهده دار آن بود. به وصیتش، جنازه وی بر دست‌ها حمل و در مسیر پیموده و به وسیله موسی پیامبر ﷺ عبور داده و در «طبریۀ» دفن شد. و هنوز ضریح محقر او زیارتگاه بسیاری از بیماران فقیر یهودی در مصر است که با بیتوته کردن در دهلیز زیر کنیسه‌اش در قاهره برای بیماری‌های خود شفا طلبند.

تفاسیر و یادداشت‌های مذهبی ابن میمون در تاریخ، بسیار بدعت‌آمیز است. او در پایان زندگی‌اش، شاهکار ادبی خود (*راهنمای گمگشتگان*) *دلالة‌الحائرین* دعقر ذزعباح (مُوره نووخیم) را نوشت. این کتاب که به عربی نوشته شده، اهمیت و تأثیر فیلسوفان مسلمان را بر روی دستگاه فکری ابن میمون نشان می‌دهد.

اندیشه‌های ابن میمون، حاصل دورانی از تحمل مذهبی و همزیستی فرهنگی بین یهودیان و مسلمانان بود.در واقع، ابن میمون خود یک تنه، هم از بزرگ‌ترین نمایندگان شریعت یهود بود، هم از مراجع فلسفه قرون وسطایی ملهم از یونان، و هم از عوامل اصلی شکوفایی خارق‌العاده تفکر فلسفی و علمی جهان عرب و اسلام در قرن یازدهم و دوازدهم.

اهمیت این دوره بزرگ فرهنگی همزیستی فرهنگی که بعد (در نیمه دوم سده دوازدهم و در سده سیزدهم) فوایدش را برای جهان و مسیحیت قرون وسطا به ارث گذاشت، در

کار دو دانشمند برجسته آشکار است که هر دو در قرطبه (اسپانیا) زاده شدند و هر دو به زبان عربی نوشته‌اند:

۱. ابن رشد مسلمان؛

۲. ابن میمون یهودی.

ابن‌میمون در کتاب *دلالة‌الحائرین* (راهنمای گمگشتگان) اندیشه‌وری در اوج توانایی خویش است که علم عرب و اسلام و فلسفه یونان و الاهیات یهود را در کلی متضمن مقصود گرد می‌آورد.

وی در تفکر یهودی چنان مقام والایی دارد که یهودیان درباره او گفته اند:

از موسی علیه‌السلام تا موسی(ابن میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است (استانسالی; ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص۲۲۰).

ابن میمون در ستاره شناسی، الاهیات و طب برجسته و افزون بر آن‌ها فیلسوف بود. علوم پزشکی او بعد از نقد علمی فلسفی مستند به ملاحظه شخصی‌اش، بر مبادی جالینوس مبتنی است که در آن زمان معروفیت مأخوذ از رازی، ابن سینا و ابن زهر است. او روش ختنه را بهبود بخشید و علّت بواسیر را یبوست مزاج و درمان آن را خوراک سبک که قسمت عمده آن متشکل از سبزی‌ها باشد، می‌دانست. همچنین دارای عقاید مترقی در مورد بهداشت بود. مشهورترین کتاب طبی او *الفصول فی الطب* و مهم‌ترین تالیف فلسفی او *دلالة الحائرین* است.

در باره دلالة الحائرین

ابن میمون در این اثر فلسفی کوشیده است بین فلسفه یهودی و ارسطوگرایی اسلامی یا به عبارت دیگر بین ایمان و عقل توافق ایجاد کند؛ اما بینش نبوی را به تجربیات ذاتی نفسانی تعلیل کرده و در برابر گرایش محافظه کارانه اهل تورات زمانش از اندیشه علمی دفاع می‌کرد که خشم متکلمان محافظه کار یهودی را برانگیخت؛ اما عقاید فلسفی این تصنیف و دیگر آثارش، به رغم عدم اکتفا به آثار ابن رشد، همانند مصنفات ابن رشد است. ابن میمون زبان یونانی را نمی‌دانست و مانند ابن رشد به ترجمه‌های عربی متکی بود. نظریه آفرینشی که بدون اعتقاد به آن ابراز کرد، عبارت است از نظریه ذرّه‌ای وی که با دو نظریه دیگر متفکران غربی متفاوت بود که عبارت بودند از نظریه کتاب‌های مقدس که بیان

می‌داشت خداوند همه چیز را آفریده و نظریه دیگر که دیدگاه فلسفی پیروان نوافلاطونی و ارسطو بود. کتاب‌های ابن میمون همگی به زبان عربی بودند که آن‌ها را به جز یکی به خط و حروف عبرانی نوشت؛ سپس طولی نکشید که به عبرانی برگردانده شدند و بعد از آن برخی به لاتینی ترجمه شدند که تاثیری فراگیر و بلند مدت هر چند در مجموع منحصر به طبقات یهود و نصارا داشت. کتاب‌های او تا سده هجده، یگانه وسیله‌ای بود که تفکر یهودی را به غیر یهودی‌ها ارتباط می‌داد و منتقدان جدید، بقایای تاثیر آن‌ها را در گروه دومنیکی‌ها ملاحظه می‌کنند؛ چنان که در کتاب‌های آلبرتو ماگنس (Albertus Magnus) و دشمن او دونس اسکوتوس (Duns Scitus) و فلسفه‌ی اسپینوزا (Spinoza) و کانت (Kant) ملاحظه می‌شود.

گفتنی است که کتاب *دلالة الحائرین*، مهم‌ترین اثر فلسفی یهود در قرون وسطا تلقی می‌شود. کتابی که نه تنها سراسر جریان فکری یهود را زیر سیطره گرفت، بلکه ترجمه‌های لاتینی آن، فیلسوفان مدرسی و حتی اندیشه‌وران عصر رنسانس را متأثر ساخت

کلام از دیدگاه ابن میمون

ابن میمون معتقد است که متکلمان مسلمان، ادله کلامی از جهت ادله حدوث عالم را از یحیی النحوی (م.٥٨٦) و یحیی ابن عدی امثال آن دو اخذ کرده‌اند (ابن میمون، ١٩٧٤: ج۱، ص۷۱). ماجد فخری از این قول ابن میمون حمایت می‌کند؛ زیرا شباهت کامل میان ادله متکلمان برای اثبات حدوث و انکار قدم عالم می‌بیند (فخری،۱۳۷۲: ص۹۹)؛ اما ظاهرا نتوان این نظر او را بی‌ایراد دانست، چه این که علم کلام تا عصر یحیی علم کاملا پیشرفته‌ای بوده است.

در مجموع، ابن‌میمون نظر چندان موافقی با روند علم کلام ندارد. او از بررسی‌هایی که در نوشته‌های متکلمان کرده است، چنین استنباط می‌کند: قاعده کلی آنان این است که اعتباری به عالم وجود نیست؛ زیرا عقل به‌طور عادی خلاف آن را تجویز می‌کند. ابن میمون متکلمان را به پیروی از تخیل در بعضی از موارد متهم می‌کند؛ برای مثال، بر طبق مقدماتی که خود ترتیب می‌دهند، به حدوث عالم یقین می‌یابند (ابن میمون، ١٩٧٤: ج۱، ص۱۸۵ ـ۱۸۷). او می‌گوید:

چون من در این طریقی که متکلمان رفته‌اند نیک اندیشیدم، سخت از آن بیزار شدم؛ زیرا هر چه در نظر ایشان برهان بر حدوث عالم است، محل شک و تردید است؛ چنان که فلاسفه عالم از

۳۰۰۰ سال پیش تا کنون در این مساله اختلاف کرده‌اند و اگر این مساله تا این حد مبهم است، چگونه می‌توان آن را از مقدمات اثبات صانع دانست؟ (بجنوردی، ۱۹۹۵: ج۵، ص۷).

ابن میمون در فصل ۷۱ جزء اول از *دلالة الحائرین* می‌گوید که علوم شرعی در آغاز میان قوم یهود مدون نبود؛ زیرا نمی‌خواستند اسباب ظهور اختلافات را فراهم سازند. یهودیان علم توحید و کلام را از متکلمان اسلامی معتزله فراگرفتند و از گرفتن آرای اشاعره خودداری کردند (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۱، ص۱۸۳ـ ۱۸٤). علم کلام نخست میان مسیحیان پیدا شد؛ زیرا عالمان ایشان، گفتار فیلسوفان را با دعاوی خود متناقض یافتند و پس از آن که مسلمانان، تفسیر مسیحیان را بر آرای فیلسوفان خواندند و سخنان یحیی نحوی و ابن عدی را در این باره شنیدند، آن را پذیرفتند. بدین گونه علم کلام میان مسلمانان گسترش یافت (بجنوردی، ۱۹۹۵: ج۵، ص۷).

او کلام را فقط در حوزه بحث و جدل و برای اقناع معتقدان به آن باور دینی که کلام بر آن مبتنی شده است موفق می‌داند. کلام نمی‌تواند غیر متدینان را به‌طور عقلی اقناع کند. حوزه کلام، محصور به دفاع از اصول دینی مندرج در متون مقدس جامعه‌ای خاص است و نباید با حوزه فلسفه که کامل‌ترین و انتزاعی‌ترین پروسه‌های عقلی را شامل می‌شود، مخلوط و مشتبه شود (لیمان، ۱۹۹٦: ص۸۷).

ابن میمون در فصل ۷۳ جزء اول *دلالة الحائرین* ۱۲ مقدمه را که از سوی متکلمان پذیرفته شده، آورده و توضیح داده است. در فصل ۷٤ به بیان هفت برهانی که متکلمان برای حدوث آورده‌اند می‌پردازد و ۵ دلیل کلامی بر وحدت خداوند را در فصل ۷۵ ذکر می‌کند. در فصل ۷٦ سه دلیل کلامی بر نفی جسمانیت خدا را ذکر می‌کند. ابن‌میمون با تمام این مقدمات و ادله کلامی سر ناسازگاری دارد و خود در جزء دوم *دلالة*، بهترین راه برای اثبات وجود، وحدت و غیر جسمانیت خدا را از دیدگاهش بیان می‌کند (۲۵ مقدمه مشهور ابن میمون).

غزالی و متکلمان معتقدند از آن جا که می توان گزاره‌های به اصطلاح، ضرور ارسطو را غیر موجود تخیل کرد، در نتیجه ضرورت آن گزاره‌ها از بین می‌رود. ابن میمون می‌گوید: صرف بررسی تخیلی برای فرو ریختن ضرورت یک ادعا و اثبات عدم ضرورت آن کافی نیست؛ زیرا در هر اثباتی به کلیات نیاز است و درک کلیات با عقل میسر می‌شود.

ابن میمون در مجموع متکلمان را از سه ناحیه نقد می‌کند: ۱. اعتماد بر خیال؛ ۲. ابتنا بر پایه‌ها و ادله دینی برای دفاع از آن‌ها؛ ۳. قدرت ادله در اثبات قطعی نتایج موردنظر. کلام

به نظر ابن میمون، گاهی چنان ضعیف عمل می‌کند که حتی گزاره‌هایی را که ادله فلسفی محکمی دارند، مشکوک می‌سازد؛ برای مثال، کلام بر حدوث چنان ضعیفند که اصل امکان آن را هم محل تردید می‌کنند؛ در حالی که ادله فلسفی معتبری بر امکان حدوث وجود دارد (لیمان، ۱۹۹٦: ص۹۷).

الاهیات سلبی ابن میمون

از نظر ابن میمون، الفاظی که در مورد خداوند در تورات و کتاب‌های دینی یهود، به کار می‌رود، نباید به معانی ظاهری و لغوی حمل شوند. این دیدگاه ابن میمون ناشی از الاهیات تنزیهی و سلبی او است. مطابق آموزه ابن میمون، هیچ معرفت اثباتی (البته در حوزه ذات و نه فعل) نمی‌توان درباره خداوند داشت؛ چرا که خداوند، هیچ مابه الاشتراکی با دیگر موجودات جهان ندارد. همه صفات و اسمای خداوند که در تورات آمده، از آن حکایت دارد که خدا چه نیست، نه آن که چه هست. به اعتقاد وی هیچ محمول یا وصفی را نمی‌توان برای خداوند به کار برد، مگر در معنایی کاملا سلبی یا متفاوت با معنای رایج آن (کاشفی، ۱۳۸۳ (دست نوشته): ص٤٥).

به دلیل اهمیّت دیدگاه‌های موسی بن میمون در این مقاله، فقط به تحلیل وی از اوصاف انسان وار خداوند اشاره می‌شود؛ امّا مناسب است که قبل از تحلیل دیدگاه وی، نیم نگاهی به چگونگی وصف خداوند در تورات و مسأله تجسیم میان یهودیان داشته باشیم تا کلمات ابن میمون بهتر فهمیده شود.

موسی بن میمون معتقد است الفاظ و عباراتی که از تفسیری انسان‌وار برای خداوند حاکی است، برای معانی دیگر استعاره آورده شده. او بر اساس این نظر، بخش‌های بسیاری از فصل‌های جزء اول کتاب *دلالة الحائرین* (۱، ۳، ٤، ٦ ـ ١٦، ۱۸ ـ ۲٥، ۲۷ ـ ۳۰، ۳۳، ۳٦ ـ ٤٥، ٤٨، ٦٦ و ۷۰) را به تبیین معانی این الفاظ اختصاص داده است. با جست و جو در این فصل‌ها می‌توان ادعا کرد که او دارای روش واحدی است. ابن میمون نخست می‌کوشید معنای لغوی کلمه را به کمک آیات دیگر در تورات روشن کند؛ سپس معانی حقیقی یا مجازی دیگری را که این لفظ در آن‌ها استعمال شده، با استمداد از آیات تورات، تبیین و در آخر معنای مورد نظر را بازگوید. به دلیل مجال اندک برای تفصیل بیشتر، خلاصه‌ای از دیدگاه‌های او را در تفسیر و تشریح دو کلمه گزارش می‌کنم:

رکوب (سوار شدن): موسی بن میمون معتقد است که کلمه «رکب» مشترک لفظی و دارای معانی متفاوت است: یک معنا سوار شدن انسان بر چارپایان است «و او [=بلعام] بر الاغ خود سوار بود».

وی معتقد است که استعاره آوردن «سوار بودن» خداوند بر آسمان، تشبیه عجیب و جالب است؛ زیرا راکب افضل از مرکوب بوده و از نوع آن نیست و همچنین راکب، مرکوب را به هر صورتی که بخواهد به حرکت وامی دارد و ثالثاً راکب از مرکوب جدا بوده و به او متصل نیست. خداوند هم، چنین است؛ زیرا او محرّک فلک اعلا است که به واسطه حرکت آن فلک هر متحرکی حرکت می کند و افزون بر آن که خداوند مفارق از فلک نیز هست، این تشبیه بدون وجه شبه نیست.

رأی، نظر، حزی، سه لفظند که به معنای دیدن با چشم به کار رفته؛ ولی هر یک از این سه لفظ برای ادراک عقل نیز استعاره آورده شده است؛ امّا رأی، به معنای دیدن با چشم است؛ مثل «و دید (یعقوب) که اینک در صحرا چاهی است»(خروج، ٢٤: ١٠، ص١٢١). به نظر ابن میمون در تمام این موارد، مقصود ادراک عقلی است، نه دیدن با چشم؛ چرا که چشم فقط جسم را درک می‌کند، آن هم در جهت خاص و بعضی از اعراض آن؛ مانند رنگ، ولی خداوند برتر از آن است که با این ابزار درک شود.

نظر، گاهی به معنی التفات کردن با چشم است، مانند: «و اگر کسی به زمین بنگرد» (اعداد، ١٢: ٨، ص٢٢٦)؛

حَزی نیز به معنای دیدن با چشم است؛ ولی این معنا برای ادراک قلب نیز استعاره آورده شده است: «کلام ربّ به ابراهیم در رؤیا بود» (ابن میمون، ١٩٧٤: ج١، ص٣٢ ـ ٣٤)

اثبات خدا

موسی ابن میمون در اثبات خدا، روش ارسطویی را به کار می‌برد و از برهان وجودی ابن سینا نیز استفاده می کند. موضوع نبوت، هسته فلسفی ابن میمون است.. به نظر وی نبی، فیلسوف کامل است؛ اما بیان پیامبرانه بدون رمز و تمثیل میسر نیست؛ از این رو باید سخنان ایشان را تفسیر قرار کرد.

ابن میمون مقدمات متکلمان را در اثبات حدوث عالم و اثبات صانع و توحید او و جسمانی نبودن او برمی‌شمارد و در همه این مقدمات شک می‌کند؛ آن‌گاه خود ٢٥ مقدمه

برهانی و یک مقدمه فرضی مبتنی بر اصل ازلی بودن حرکت، در اثبات صانع و مادی نبودن او می‌آورد. خلاصه برهان او به این صورت پیش می‌رود که هر حرکتی محرک می‌خواهد و فلک، محرک تمام حرکات است؛ اما خود نمی‌تواند محرک خود باشد. محرک فلک باید بیرون از آن باشد و نباید جسم باشد (بجنوردی، ۱۹۹۵: ج۵، ص۸).

صفات خداوند

ابن میمون درباره صفات، نظر متکلمان را رد می‌کند و فلسفه خود را بر آرای ارسطو مبتنی می‌سازد.

از دید وی، برای وصف شیء سه راه وجود دارد:

۱. یافتن اجناس عالیه آن چیز؛
۲. برشمردن خصوصیات ذاتی آن؛
۳. برشمردن خصوصیات غیر ذاتی آن.

خداوند از هیچ‌یک از این طریق قابل وصف نیست. جنسی فوق خدا وجود ندارد؛ پس از طریق اول قابل تعریف نیست. خدا واحد کامل است، نه مجمع صفات؛ بنابراین، از راه دوم هم قابل وصف نیست. او فاقد صفات زائد بر ذات است (وگرنه تعدد در خدا پیش می‌آمد)؛ بنابراین سومین راه هم به سوی وصف او بسته است.

صفاتی مانند حی و عالم و ... که در کتاب مقدس آمده، چنین توجیه می‌شوند که به صورت سلبی معنا دارند. خدا عالم است؛ یعنی جاهل نیست؛ پس ابن میمون به الاهیات سلبی قائل است؛ اما سلب صفات به تعطیل می‌انجامد؛ یعنی باعث می‌شود انسان از خدا هیچ نداند. ابن میمون این را به یک معنا می‌پذیرد و به یک معنا خیر. جهل به این معنا که از چیستی او چیزی نمی‌دانیم درست است؛ اما با افزودن این نفی‌ها به شناخت او نزدیک‌تر می‌شویم (همان).

حتی خدا را وجود صرف هم نمی‌توان دانست؛ زیرا گونه وجود او با وجود دیگران فرق دارد. او یگانه موجودی است کهبه ضرورت وجود دارد. ابن میمون اشتراک لفظی وجود را باور دارد (نصر،۱۹۹٦: ج۱،ص۷۲۸) و در این قول به بعضی از معتزله از جمله معمر نزدیک می‌شود.

ارسطو الفاظ مقول به اشتراک لفظی را دوگونه می‌داند:

۱. Pure equivocals یعنی الفاظی که نه در ماهیت و نه در هیچ صفتی مشترک نیستند و یگانه اشتراک آن‌ها در نام است؛ مانند شیر نوشیدن و شیر درنده؛ ۲. pros hen equivocals یعنی الفاظی که در ماهیت نقطه اشتراکی ندارند؛ ولی در صفتی که علت صدق آن نام است مشترکند؛ مانند انسان و تصویر او. ابن رشد الفاظ مربوط به صفات خدا را از نوع دوم می‌شمارد (لیمان ، ۱۹۹٦: ص ۲۱).

ابن میمون به پیروی از ابن‌سینا، وجود را محمول بر ماهیت می‌داند؛ اما در مورد خدا وجود و ماهیت یکی هستند. ماهیت خدا بسیط و عبارت از وجود ضرور او است. در واقع این قول ابن میمون برای پرهیز از این امر است که با نفی محمولات ماهیتی از خدا دیگر موضوعی برای حمل وجود باقی نماند (همان: ص ۳٤).

درباره خداوند فقط با جمله‌هایی می‌توان سخن گفت که دارای عبارات فعلی هستند. ابن میمون در فصل سوم از *رساله در منطق* این‌گونه جمله‌ها را دارای ساختار منطقی متفاوت با جمله‌های دارای عبارات محمولی می‌شمارد؛ زیرا عبارات فعلی باعث تکثر در موضوع نمی‌شوند؛ پس یگانه راه سخن گفتن از خدا، برشمردن افعال او است (همان: ص۲٦).

ابن میمون از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید: برای پرهیز از انسان وارانگاری خدا بهتر است درباره افعال او هم به صورت سلبی سخن گفته شود؛ البته خود او در *دلالة الحائرین* امور ایجابی به خدا نسبت می‌دهد؛ برای مثال، در کتاب دوم *دلالة الحائرین* شرحی از خلقت می‌دهد و در کتاب سوم درباره علم خدا سخن می‌گوید و نیز (٥٤، ۳، ۱۰، ۲۹، ۳٦) و (III : ۳۲) (همان: ص ۳۰).

برای عامه و حتی متکلمان، تصور صفات ایجابی برای خدا از آن جهت اشکالی ندارد که آنان را به پیروی از شریعت سوق می‌دهد. در واقع ابن میمون از عقاید بسیاری صرفا به سبب ارزش عملیشان حمایت می‌کند. در نظر ابن میمون، هر عقیده دو جنبه دارد: یکی جنبه حقیقت و درستی آن، و دیگری جنبه تأثیر آن در انجام عملی خاص. تصور خدا به صورت پدر یا پادشاه گرچه نادرست است، اگر فرد را به پیروی بیشتر از شریعت سوق دهد، تصوری پذیرفتنی است؛ زیرا پیروی از شریعت، به تدریج شخصیت فرد را عوض می‌کند و با وارد کردن او در زندگی مخلصانه، شناخت درست از خدا را برایش میسر می‌سازد. سیر تاریخی شریعت هم بر این امر گواه است؛ چه این که شریعت الاهی در بدو

امر عادات گذشته بشری را پذیرفته، به آن‌ها جهت می‌دهد تا از بت‌پرستی به خداپرستی سوق داده شوند و از همان آغاز به ترک همه مرسومات و اعمال دینی و دستور دادن به ارتباط معنوی صرف با خدا و بدون هیچ عملی نپرداخته است. ابن میمون، پیش از سنت توماس، تصریح کرده بود که یگانه نام مناسب خدا یهوه است و متاثر از فارابی و ابن سینا، این اسم الاهی را با مفهوم وجود و نیز وجوب و بساطت آن پیوند می‌زد.

کار فیلسوفِ یهودی، ابن میمون در قرن دوازده، رویکرد مشابهی در سنت غربی بود؛ کسی که بر آکوئیناس نیز تأثیر گذاشت. او در کتاب *دلالة الحائرین* می‌نویسد:

خطر بزرگی در به کارگیری صفات ثبوتی در مورد خداوند وجود دارد؛ زیرا اثبات شده است هر کمالی که می‌توانیم تصور کنیم (حتی اگر در خدا وجود داشته باشد...) در حقیقت از همان نوع متصور ما نخواهد بود؛ بلکه طبق تبیین ما، فقط به همان اسم نامیده خواهد شد. در حقیقت، این امر به نوعی سلب خواهد انجامید.

موسی بن میمون مدعی است که بهترین کار ممکن، صرفاً انکار هر صفتی است که بر خدا اطلاق شده. نتیجه این اجتناب چنین خواهد شد که «شما بی‌تردید یک گام به فهم خدا نزدیک‌تر شده‌اید».

برخی اشکال می‌کنند که این رویکردِ کاملا سلبی به سادگی شکست خواهد خورد. این رهیافت، سخنِ بسنده‌ای نخواهد داشت که از عهده فرق نهادن بر آید و اگر هم چنین باشد، ابن میمون به سان دیونوسیوسِ دروغین، در بخش‌های دیگر نظریه خود به گونه‌ای تناقض آمیز، به صفات ثبوتی خداوند همچون بساطت و علم متوسل می‌شود.

نقد تطبیقی الاهیات سلبی ابن میمون

این ادعا که سراسر زبان دینی مشترک لفظی است و باید نفی شود، ممکن است ما را شکّاک و در معرض کفر و بی‌دینی قرار دهد. می‌توان به پیروی از فلوطین گفت که فیضان الاهی به تنزلش به پایین و به درون ماده ادامه می‌هد و نتیجه آن، یک سلسله مراتب هستی یا زنجیره وجود است. بر اساس تفکر وحدت گرایانه فلوطین، هیچ واقعیت جداگانه‌ای تحت عنوان شرّ فی نفسه، آن گونه که در دوگانه پرستی مطرح می‌شود، وجود ندارد. شرّ، نتیجه نزدیک‌تر شدن به ماده محض و قرار گرفتن در دورترین فاصله از روح محض است؛ از این رو، صعود روحانی به سوی واحد، در نوعی تفکر بدون تصویر یا «اپوفتیک» نمایان شده است.

در واقع از زمانی که مکتب فلوطینی به مبنای اصلیِ فلسفیِ کلیسای اولیّه بدل شد، از راه های مهمی، آگوستین را که به نوبه خود شخصیت اصلی فکری درکلیسای غربی تا زمان آکوئیناس بود، تحت تأثیر قرار داد. درعین حال، دیگر منبع عظیم تفکر روحانی، الهیدانی مسیحی بود که بسی بیشتر از آگوستین تحت تأثیر فلوطین قرارگرفت. وی دیونوسیوس دروغین، اهل آریوپاگوس بود که آثارش تا عصر نهضت اصلاح دینی، به ارزش و اهمیت کتاب مقدس را داشت.

دلیل مرجعیت او این بود که مسیحیان متأخر معتقد بودند او همان دیونوسیوس اشاره شده در کتاب اعمال رسولان در متن موعظه پولس در آتن (رساله اعمال رسولان، ۱۷: ۳٤) است؛ از این رو، آنها او را شاگرد پولس و شاهد عینی کلیسای اولیّه تلقی می‌کردند. در قرن پانزدهم بود که چنین اعتباری به شدت مورد سؤال قرار گرفت. به هر حال، دیونوسیوسِ دروغین اظهار داشت که نگرش‌های گوناگونی به خداوند وجود دارد. او در کتاب اسمای الاهی نشان می‌دهد که چگونه اسمای الاهی خداوند را به حقیقت وصف نمی‌کنند؛ بلکه به خداوند به عنوان علت همه اشیا اشاره دارند. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که او این روش ایجابی را فرع روش سلبی می‌داند. او نشان می‌دهد که «هرچه به [مقام] بالاتری صعود کنیم، به همان میزان زبان ما محدودتر می‌شود» تا آن جا که سرانجام به «نوعی فقدانِ کامل گفتار و قابلیت فهم نایل شویم». راهی که برای دستیابی به این بالاترین نقطه باید دنبال کنیم، «روش سلبی» است؛ یعنی در خصوص خداوند باید تمام اصطلاحات را انکار کرد. نمونه درخور توجهی را به طور کامل از کتاب وی به نام الاهیّات عرفانی نقل می‌کنیم که ویژگی این رویکرد را نشان می‌دهد:

افزون بر این، با صعود به مراحل بالاتر، معتقدیم که خدا نه نفس یا عقل یا چیزی منسوب به قوه تخیل، حدس، عقل یا فهم است و نه نوعی عملِ استدلال یا فهم، و نمی‌توان آن را با عقل وصف یا با فاهمه درک کرد؛ زیرا او عدد یا نظم یا عظمت یا کوچکی یا برابری یا نابرابری نیست. او غیر قابل حرکت یا در حال حرکت، یا در حال سکون نیز نیست و هیچ قدرتی ندارد و قدرت یا نور هم نیست و زندگی نمی کند و حیات هم نیست. او جوهر شخصی یا ازلیت یا زمان هم نیست. او قابل فهم نیست؛ زیرا دانش یا حقیقت نیست. او نه سلطنت یا حکمت است و نه واحد یا وحدت؛ نه الوهیت یا

نیکی است و نه روح القدس به گونه‌ای که ما این واژه را درک می‌کنیم؛ زیرا او نه بُنوّت و نه اُبوّت است. او چیزی نیست که ما یا هر موجود دیگری بتواند درباره آن معرفت داشته باشد. به مقوله عدم و وجود نیز تعلق ندارد و موجودات هستی، او را به گونه‌ای که به واقع هست نمی‌شناسند و او نیز ایشان را به گونه‌ای که به واقع هستند نمی‌شناسد. عقل نیز نمی‌تواند به او دست یازد تا او را لقب دهد یا بشناسد. او نه تاریکی یا نور و نه خطا یا حقیقت است. هیچ سلب یا ایجابی را بر او نمی‌توان اطلاق کرد؛ زیرا در حالی که ایجاب یا سلب را برای طبقات وجودی قریب به او به کار می‌بریم نمی‌توانیم آن را در مورد خود او به کار بریم؛ زیرا او به واسطه آن که علتِ کامل و یگانه تمام موجودات است، فراسوی همه ایجاب‌ها است و به واسطه برتری ماهیت مطلق و بسیطش از همه سلب‌ها برتر است. به عبارتی، از همه محدودیت‌ها مبرا، و فراتر از همه آن‌ها است.

درباره این قطعه ویژه، اظهارنظرهای متعددی می‌توان طرح کرد. نخست آن که این قطعه بر شیوه متداول روش سلبی استوار است. آدمی با انکار کلمات و مفاهیم، از آن‌ها فراتر می رود. این کار نه به شک گرایی می‌انجامد و نه بی‌اعتقادی؛ بلکه دقیقاً به حقیقت و به این بینش و تجربه واقعی منجر می شود که خدا از چنین کلماتی فراتر است. این نکته ازنوعی تکیه بر زبان حکایت دارد؛ امّا صرفاً تکیه بر معنای کارکردی یا یادآورنده زبان است و هیچ محتوای شناختاری یا وصفی را روانمی شمارد. مشاهده خواهیم کرد که حتی توماس نیز روش سلبی را نخستین گام مهم در فهم زبان دینی می‌داند و در عین حال، این روش را نیز ناقص و جزئی می‌شمارد. دوم آن که ما باید به جامعیت قابل توجهی که او روش خود را با آن پی می‌گیرد، توجه داشته باشیم. نه تنها عبارات سلبی مانند بدی، کذب و عدم واقعیت، بلکه عباراتِ ایجابی مانند نیکی، حقیقت و واقعیت نیز [از خدا] نفی شده اند و این نفی حتی تا حدّ انکار پدری و فرزندی به خدا که گام شگفت انگیزی برای یک الاهی‌دان مسیحی است، پیش می‌رود. سوم آن که باید به خاطر داشته باشیم دقت و سخت گیری این عبارت، هرگونه رهیافت متضمن معنای شناختاری را بی‌ارزش می‌شمارد. چهارم آن که نویسنده به رغم دقتی که دارد، در پایان در دام حکم صریح و عجیبی گرفتار می شود. وقتی وی به این مسأله می‌پردازد که چرا باید از این طریق در باب خدا سخن بگوییم، به توضیحات متداول عقلانی درباره رابطه خدا با جهان اشاره‌ای می‌کند.

آنچه در این جا برای دیونوسیوس روی می‌دهد، بر عدم انسجام حیرت انگیز اکثر حامیان روش مشترک لفظی دلالت می‌کند. بسی سخت است که درباره آنچه فردی تجربه کرده، سخنی گفته یا مطلبی نوشته شود ودر یک کلام درباره آن گفتار معناداری ارائه شود، بدون فرض آن که فرد می تواند به حقیقت درباره آن سخن بگوید، واین همان چیزی است که آن‌ها خواهان انکار آنند. در حقیقت، مکتوبات عرفانی بسی گسترده و اغلب بسیار روشنگرند. شاید یگانه پاسخ منسجم، سکوتِ صرف و هیچ نگفتن یا ننوشتن می‌بود؛ پس به‌طور خلاصه درباره خدا فقط می‌توان وصف سلبی داشت و معرفت ایجابی فقط مربوط است به تدبیر خداوند به عالم وجود و نظام جهان که کاشف حکمت الاهی است و همین معرفت را خدا به موسی عطا کرد (بنابر سفر خروج: ۳۳) (بدوی، ۱۳۷٤: ج۲، ص٤۹۹).

معتزله، صفات الاهی را چیزی جز نام‌های گوناگون خدا نمی‌دانند. ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی به معانی بودن صفات قائلند. معتزله به یگانگی ذات و صفات معتقد شدند؛ اما اشاعره صفات را از ذات جدا دانستند.

غزالی معتقد بود که صفات خدا با صفات بشری در معنا مشترکند با این فرق که صفات الاهی برتر و شدیدتر و قوی‌تر از صفات انسانی است. ابن رشد در پاسخ غزالی به اشتراک لفظی مشترک الصفه معتقد شد؛ اما ابن میمون در گامی فراتر از ابن رشد به اشتراک لفظی مطلق قائل شد (لیمان، ۱۹۹٦: ص۲٤). ابن میمون چنین استدلال می‌کند که اشتراک معنوی صفات میان دو چیز مستلزم آن است که تشابهی میان آن دو در یک معنا باشد و آن معنای مشترک در هر دو باید عرض باشد، نه مقوم ذات.

صفات خدا به اجماع همه اندیشه‌وران عرض بر خداوند نیستند؛ در حالی‌که صفات ما اعراض ما هستند؛ پس هیچ تشابهی میان صفات ما و صفات خدا وجود ندارد. وی سپس می‌گوید:

فهذا برهان قطعي علی کون هذه الاوصاف المنسوبه له لیس بین معناها و معنی هذه المعلومه عندنا شرکه بوجه و لا علی حال و انما الشرکه فی السم لا غیر. (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص٥٦).

انسان با خدا نمی‌تواند رابطه برقرار کند؛ زیرا از او درکی ندارد. یگانه رابطه ممکن آن است که خدا را هدف عشق خالص و اندیشه مخلصانه در ذهن بگیرد.

علیت و فاعلیت خداوند

ابن میمون معنای علت و فاعل را یکی می‌داند و قول متکلمان را که خدا را فاعل می نامند اما علت نمی‌خوانند، رد می‌کند و می‌گوید که اهل کلام نمی‌خواهند خدا را علت

بدانند؛ زیرا علت ناگزیر از معلول است و این باعث اعتقاد به قدم عالم می‌شود؛ اما اگر خدا را فاعل بخوانند، چنین محظوری لازم نخواهد آمد؛ زیرا فاعل بودن، بر اختیار دلالت می‌کند. این فرق را ابن میمون نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر علت را بالقوه بگیرند، همان فاعل خواهد بود و اگر فاعل را بالفعل بگیرند، همان علت خواهد بود (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۱، ص۱۷٤) (بجنوردی، ۱۹۹۵: ج۵، ص۸).

خدا علت فاعلی و علت صوری و علت غایی عالم وجود است. خدا فعلیت محض و عقل محض است. ابن میمون از فارابی این گفتار را اخذ کرده است که:

> انه مادام الله لا یعقل الا ذاته فانه هو العقل و العاقل و المعقول فی آن معا (بدوی، ۱۳۷٤: ج۲، ص۵۰۰).

حلبی معتقد است که به ادله فراوانی می‌توان دریافت که ابن میمون در تحلیل‌هایی خدا را با قانون طبیعت یکسان قلمداد کرده، و او را «ضرورت» دانسته است؛ اما ضرورتی کور (حلبی، ۱۳۷۳: ص۵۳۸)؛ البته باید این نظر را کاملا مردود دانست. ابن میمون خدا را موجودی متشخص می‌داند و این نکته از جای جای آثار او هویدا است.

علم خداوند

ابن میمون مانند غزالی نظریه ناهنجاری فیلسوفان مبنی بر عدم علم خدا به علوم جزئی انسان‌ها را رد می‌کند. ابن سینا معتقد بود که علم خدا به کلیات، قوانین عام منطقی و روابط ضرور میان مفاهیم انتزاعی تعلق می‌گیرد؛ اما این امر، آشکارا با مضامین مندرج در کتاب مقدس ناسازگار است. ابن میمون چنین برهان می‌آورد که خدا خالق ما است و از جمله، حواس ما را هم آفریده، و هر کس دستگاهی را می‌آفریند باید مفهومی از کاری که آن دستگاه انجام می‌دهد داشته باشد؛ پس این‌که خدا گیرنده‌های حسی ندارد، به این معنا نیست که نمی‌تواند به امور جزئی علم بیابد. او در جایگاه آفریدگار جهان دانش عملی دارد. امور از دانش او پیروی می‌کنند و این دانش بر آن‌ها تقدم گرفته و آن‌ها را آن‌گونه که هستند، ایجاد کرده است.

علم خداوند با علم ما یکی نیست و علم، میان ما و خدا مشترک لفظی است.

ابن میمون در بخش اول *دلالة‌الحائرین* می‌گوید که دانش خدا، صفت نیست؛ اما در بخش سوم می‌گوید:

دانش الاهی مانند صفتی دارای شباهت به دانش ما در جایگاه سازندگان است. این تناقض شاید به هفتمین دلیل تناقض مربوط باشد، یعنی ناشی از ابهام خود مسأله (نصر، ۱۹۹٦: ص۷۳٤).

الاهیات تاویلی ابن میمون

ابن میمون حامی عقل محض است. او در جایی که معنای ظاهری متن مقدس رو در روی ضروریات قطعی عقل به نظر می‌آید از روش نمادین‌انگاری یا تفسیر تمثیلی بهره می‌جوید. او برای مثال در انسان وارانگاری‌های کتاب مقدس از این روش استفاده می‌کند (کار، ۱۹۹٦: ص۹۹۳). آن‌جا که در سفر تکوین (۲٦/۱) می‌گوید انسان به صورت و شکل خدا آفریده شده، منظور، شکل به معنای لغوی نیست؛ بلکه به معنای حقیقت و صورت نوعیه است و صورت نوعیه انسان، ادراک عقلی او است (۲٦/۱ – ۲۷). همچنین مقصود از رؤیت خدا ادراک و نظر عقلی است، نه درک حسی (۳۲/۱ – ۳۳) و نیز جلوس، معنای استعاری دارد؛ یعنی حالت ثابت مستقر و به همین معنی است آنچه در تورات درباره خدا آمده که او را ساکن سماوات خوانده است (مزامیر ٤/۲، و ۱/۱۲۳) (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۱، ص٤۳)، و همینطور است کلماتی مانند نزول، صعود و خروج، نیز دست و پا و وجه و... . ابن میمون تاویل کلماتی را که معنای تجسیم می‌دهد، به یکی از عالمان یهود به نام «انقولوی متهود» نسبت می‌دهد و او را دانا به زبان‌های عبرانی و سریانی می‌خواند (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۱، ص٦۳) (بجنوردی، ۱۹۹۵: ج۵، ص۹ – ۱۰).

ابن میمون در مورد انسان وارانگاری‌های کتاب مقدس بیش از گذشتگان پیشرفت کرد؛ چرا که گذشتگان آن ها را استعاره می‌دانستند؛ اما او یکایک آن‌ها را بررسی کرد و توضیح داد و بر عدم جسمانیت خداوند تاکید ورزید (هستینگز، ۲۰۰۰: ج۷، ص٦۰۰).

دین در دیدگاه الاهیاتی ابن میمون

أ. شعائر

ابن میمون می‌گوید:

حکمت خدای متعالی و لطف آشکار او اقتضا نکرده است که ابطال و ترک همه انواع عبادات را برای ما تشریع کند؛ زیرا این امر بر حسب طبیعت انسان که همواره با آن طبیعت مانوس بوده، ناپذیرفتنی است. این امر به این می‌ماند که یک نبی در زمان ما بیاید و مردم را به عبادت خدا بخواند و بگوید خدا چنین تشریع فرموده است که نماز نخوانید و روزه نگیرید و هنگام بلیه

استغاثهٔ نکنید و عبادت شما فقط فکر باشد بدون هیچ‌گونه عملی؛ پس خدای متعالی آن همه انواع عبادات را ابقا کرد و از این که برای مخلوقات و امور خیالی فاقد هرگونه حقیقت انجام گیرند، برگرداند و متوجه اسم متعالی خویش فرمود (ج۳: ص۳۲).

از گفته‌های ابن میمون به ظاهر چنین برمی‌آید که شعایر را نیاز و لازمه فکر بشری می‌داند و دین بدین جهت ناچار است شعایر را ابقا کند؛ یعنی شعایر، موضوعیت ندارد؛ بلکه طریقت دارند. خوب است از او پرسیده شود اگر فیلسوف یا نبی بدون شعایر به آن محتوا دست یافت، آیا شعایر از او برداشته می‌شوند؟ (لیمان، ۱۹۹۶: ص۳۷).

او در *دلالة‌الحائرین* می‌گوید:

و اعلم ان هذه اعنمال العبادات کلها کقرائه التوراه و الصلاه و عمل سائر الفرائض انما غایتها ان ترتاض بالاشتغال باوامره تعالی عن الاشتغال بامور الدنیا کانک اشتغلت به تعالی عما سواه. فان کنت تصلی بتحریک شفتیک و انت مستقبل الحائط و مفکر فی بیعک و شرائک و تقرا التوراه بلسانک و قلبک فی بنیان دارک من غیر اعتبار لما تقراه و کذلک کلما عملت فریضه تعملها بجوارحک کمن یحفر حفره فی الارض او یتحطب حطبا من الشعراء من غیر اعتبار معنی ذلک العمل و لا عمن صدر و لا ما غایته. فلا تظن انک حصلت علی غایه بل تکون حینئذ قریبا ممن قیل فیهم: انک قریب من افواههم و بعید عن کلاهم و من هنا آخذ فی ارشادک لصوره الریاضه حتی تحصیل هذه الغایه العظیمه (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۳، ص۷۰٤).

پس میمون، انجام وظایف را بخشی از جریان شناخت هویت الاهی می‌داند، نه پایان آن (لیمان، ۱۹۹٦: ص۳۷).

ب. دین بر حق

او اعتبار جزئی اسلام و مسیحیت را می پذیرد و معتقد است که متدینان به این دو دین را نباید بت‌پرست خواند. در واقع نجات فقط مخصوص دین یهودیت نیست (هستینگز، ۲۰۰۰: ج۷، ص۱۰٦).

نبوت در دیدگاه الاهیاتی ابن میمون

به اعتقاد ابن میمون، مردم درباره نبوت سه دسته‌اند:

۱. کسانی که معتقدند خدا هر که را مشیتش بدو تعلق گیرد، گرچه جاهل و عامی باشد، به نبوت می‌رساند.

۲. کسانی که معتقدند خدا بالضروره هر کسی را که به مرحله کمال رسیده باشد، به نبوت می‌رساند.

۳. کسانی که به پیروی از شریعت یهود معتقدند گرچه فقط کسی به نبوت می‌رسد که به مرحله کمال رسیده باشد، این امر طبق ضرورت انجام نمی‌یابد؛ بلکه به مشیت الاهی وابسته است (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص۳۲).

ابن میمون در جای دیگر بر حسب نظریه جهانشناختی‌اش مبنی بر این که جهان، سامانه‌ای کاملا علی است و خدا در روند آن دخالت‌های جزئی نمی‌کند و ارتباط منظم و قانونمند پدیده‌های جهان را بر هم نمی‌زند، معتقد است نبوت را نیز باید بر پایه پروسه طبیعی تبیین کرد. درواقع ابن میمون سه عامل را برای نبوت برمی‌شمارد: ۱. کمال قوه ناطقه که با تعلم علوم نظری حاصل می‌شود؛ ۲. کمال اخلاقی که با قطع تفکر از جمیع لذات بدنی و ازاله اشتیاق به امور جاهلانه و شرارت‌آمیز حاصل می‌شود؛ ۳. کمال قوه متخیله که به جبلت می‌شود و تابع آن است که برای عضو حامل این قوه، برترین مزاج، بهترین مقدار و پاک‌ترین ماده حاصل باشد. اگر این عضو ذاتا فاقد مقدار یا وضع یا جوهر سالم باشد، برای آن هیچ تدبیر و درمانی وجود ندارد و چنین شخصی به نبوت نمی‌رسد (همان: ج۲، ص٤۰۱). حتی می‌توان گفت نبوت آن‌کس که به نبوت رسیده است نیز دائم نیست؛ بلکه در حالات حزن و غضب و دیگر حالات فوق‌العاده روحی و عاطفی به تبع تعطیل شده قوه متخیله نبوت نیز تعطیل می‌شود (همان: ص٤۰٤)؛ بنابراین از دیدگاه ابن میمون، نبوت پدیده‌ای طبیعی است. دخالت خدا در این پروسه جایی ندارد. این نظریه با ادبیات دینی ناسازگار به نظر می‌رسد و ابن میمون این جا به ظاهر دچار تناقض شده است. مفسران، این جا دلیل هفتم تناقض را مطرح کرده‌اند؛ یعنی ابن میمون به واقع به طبیعی بودن نبوت و عدم دخالت خدا در آن که نظریه‌ای فلسفی است، اعتقاد دارد؛ اما نظر سوم را برای آن مطرح می‌کند که برای متدینان داشته باشد و باعث اقناع آنان فایده عملی شود.

لیمان می‌خواهد بدون استفاده از دلیل هفتم تناقض به حل این تناقض بپردازد. او می‌گوید نظر فلسفی با نظر دین نبوت سازگار است. هر نبی باید پیش‌تر خود را آماده، و کامل‌ترین درجه اخلاقی و عقلی خود را بالفعل کرده باشد. از طریق دخالت خدا بدین صورت است که گرچه او می‌تواند مانع نبوت شود، چنین نمی‌کند (لیمان، ۱۹۹٦: ص٥٦).

نظریه ابن میمون درباره نبوت با نظریه او درباره خلقت ارتباط دارد. او در هر دو مورد سه نظریه مطرح کرده است (مقایسه کنید با: ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۳۲/۲). خود او می‌گوید

که با اعتقاد به خلق از عدم، همه معجزات ممکن می‌شوند (همان: ج۲/۲۵). بنابر نظر ارسطو در خلقت، نبوت امری ضرور است که در صورت وجود شروط حاصل می‌شود. بنابر نظر افلاطون در خلقت، نبوت بر اراده خدا مبتنی می‌شود. فقط نظر سوم خلقت است که با شریعت سازگار است؛ زیرا گزارش فلسفی، ساختار ضرور واقعیت تحت فلک قمر را با امکان وجود خدایی که می‌تواند نحوه عمل موجودات را قطع کند، به هم می‌آمیزد (لیمان، ۱۹۹٦: ص٥٦).

ابن میمون در نبوت، کمال قوه عاقله و کمال قوه متخیله هر دو را لازم می‌داند. کمال قوه متخیله تابع مزاج تام و تمام است (همان: ج۲، ص٤٠٥ – ٤٠٤). تکامل عقل و خیال بر اثر «فیض» است که از سوی خداوند بر قوه عاقله و از آن بر قوه عاقله و متخیله انجام می‌گیرد؛ اما اصل تخیل قابل تحصیل نیست. شخص یا متخیل هست یا نیست؛ اما قوه خیال به شدت گرفتار حواس است. هنگامی که حواس در خوابند، اگر بر حسب میزان آمادگی شخص، فیضی بر او فیضان کند، خواب‌های صادقه رخ خواهند داد و همین امر سبب نبوت است (همان: ج۲، ص٣٦). ابن میمون خواب و نبوت را از یک نوع واحد دانسته که فقط در درجه اختلاف دارند. قصد ابن میمون در ارتباط دادن نبوت به خواب، تحقیر و کم‌ارزش قلمداد کردن نبوت نیست؛ بلکه می‌خواهد به این نکته اشاره کند تجربیاتی که در خواب و نبوت حاصل می‌شود، تحت کنترل فرد نیستند به خلاف تخیل. منظور از خواب هم خواب‌های صادقه است نه خواب‌های آشفته؛ خواب‌هایی که گزارش‌های منظم و جهت‌داری است درباره حوادث آینده که تا حدی نحوه تغییر جهان از یک مرحله به مرحله بعد را منعکس می‌کنند (همان: ص٤٩).

بر اثر فیض، قوه عقلی و خیالی کامل می‌شود و شخص به سرعت دریابد که در آینده چه وقایعی رخ خواهند داد. عقل با سرعت بی‌نهایت، از مقدمات استدلال به نتیجه می‌رسد و قوه خیال این اطلاعات را چونان اطلاعات حسی در قالبی صوری و قابل درک می‌نهد. پیامبر می‌خواهد اعمال جامعه را در قالبی بریزد که هدفی خاص را تعقیب کنند و این به قوه خیال نیاز دارد. از طرف دیگر پیامبر در اتخاذ گونه‌ای از ارائه اهداف که بتواند بر جامعه تأثیرگذار باشد و مردم را به پیروی اقناع کند نیز به خیال نیازمند است. پیامبر حتی در بیداری نیز از قوه خیال بهره‌مند است و از آن طریق از آینده باخبر می‌شود.

ابن میمون گامی فراتر می‌رود و افزون بر کمال قوه عقلانی و خیالی، درجه بالاتری را نیز به پیامبر نسبت می‌دهد. به اعتقاد او پیامبر باید افزون بر درک «عقل» با کمک قوه پیشرفته عاقله خود، «قانون الاهی» «حاکم بر» «عقل» را نیز درک کند و از آن طریق، درکی متعالی از وجود بیابد. این مرحله با عبادت واقعی خدا حاصل می‌شود. عبادت واقعی در عمل عقلانی و درک درست از خدا تأثیر می‌گذارد.

وحی، پیامی خصوصی و مختص به نبی است و شرط آن این است که اعتبار عینی داشته، و به جنبه‌های بی‌نهایت مهم زندگی دینی در جامعه مربوط باشد (همان: ص٤٦).

نبوت حضرت موسی ﷷ

ابن میمون با استفاده از این اصل فلسفی که هر آنچه درباره امور سرمدی ممکن است لزوما وجود دارد می‌گوید:

> بالاترین درجه کمال بشری برای انسان‌ها ممکن است، پس باید دست‌کم یک فرد انسانی دارای این کمال باشد و آن فرد همان حضرت موسی است (ابن میمون، ١٩٧٤: ج٣٢/٢).

نبوت حضرت موسی با انبیای دیگر کاملا فرق می‌کند. موسی بودن قوه خیال و فقط با قوه عاقله به نبوت رسید؛ زیرا قوه ناطقه او بسیار قوی بود و او چیزی را درک می‌کرد که هیچ کس قبل از او درک نکرده بود و پس از او نیز کسی درک نخواهد کرد (ابن میمون، ١٩٧٤: ج١، ص٥٤). موسی کامل‌ترین درک از خدا را دارد؛ گرچه او هم مسلما محدودیت‌هایی در درک صفات الاهی دارد که از بعد جسمانی او ناشی شده است (لیمان، ١٩٩٦: ص٦٠).

این پرسش پیش می‌آید که حضرت موسی چگونه بدون استفاده از قوه خیال به اقناع مردم می‌پرداخت. در ظاهر پاسخ آن است که موسی به این امر نیازی ندارد؛ زیرا بنی‌اسرائیل با شنیدن حسی صدای خدا در کوه طور مستغنی از ادله اثباتی اقناعی برای وجود خدا و نبوت حضرت موسی بودند. ابن میمون به نقل از موسی در واقعه کوه طور می‌گوید:

> لا تخافو ان هذا المشهد العظیم الذی رایتم انما کان کی یحصل لکم الیقین بالمشاهده ... (ابن میمون، ١٩٧٤: ج٢٤/٣، ص٥٦٢).

ابن میمون فرق اساسی موسی را با انبیای پیشین از آدم گرفته تا نوح و سام و متوشاح و اخنوح و ابراهیم و اسحاق یعقوب و لوی و قوهات و عمرام، گذشته از اشتراکشان در تلقی وحی خداوندی، در این می‌داند که هیچ یک از آنان نگفته که خدا مرا فرستاده است و

مرا امر فرموده که چنین و چنان بگویم و شما را از اعمالی نهی فرموده و به اعمال دستور داده است. حتی حضرت ابراهیم با آن همه عظمت مردم را ارشاد می‌کرد و با ادله نظری برایشان ثابت می‌کرد که جهان را خدایی است و نباید بت‌ها را پرستید و با مردم عهد می‌بست که فقط خدا را بپرستند و با خطاب زیبا و نیکی و احسان، آنان را به خود جذب می‌کرد اما حتی یک بار هم نفرمود که خدا مرا فرستاده است (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص٤۱۲).

گفتنی است که ابن میمون معجزات را مکرر به‌طور صوری توضیح می‌دهد؛ یعنی به صورت حوادث طبیعی (لیمان،۱۹۹٦: ص٦۷). علت این امر آن است که ابن میمون معتقد است خداوند به رغم قدرتش، در عالم تحت فلک قمر دخالت نمی‌کند و قانونمندی آن را بر هم نمی‌زند.

الاهیات جهان‌شناختی ابن میمون

حوادث عالم

درباره پدید آمدن جهان سه نظر وجود دارد: عامه که می‌گویند جهان از عدم خلق شده است. افلاطون که می‌گویند جهان از ماده اولیه آفریده شده و ارسطو که معتقد است جهان قدیم است (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص۱۳).

ابن میمون، در این مسأله از نظریه ارسطو مبنی بر قدم عالم پیروی نمی‌کند. او قدم و سرمدیت عالم را نهایتا غیرقابل قبول قلمداد می‌کند. به نظر او هر تلاشی برای اثبات یا نفی قطعی حدوث عالم، امری اشتباه است و فقط می‌توان برای ترجیح آن دلیل آورد. بر اساس مبانی کلامی، نظریه خلق از عدم (حدوث)، هم ممکن و هم ارجح است. «ممکن» است شاید از این رو که اگر زمانی را در نظر بگیریم که پیش از آن هیچ تعینی از تعینات عالم (از جمله تعین وجود بر عدم) شکل نگرفته بود، آن گاه سخن گفتن از نیازمندی تعینات عالم به علت، بیشتر معنا می‌دهد. «ارجح» است؛ زیرا با لحاظ این نظریه فقط علت مختار است که می‌تواند بدون زمینه و آشنایی قبلی، تعینات عالم را پدید آورد. به عبارت دیگر، حدوث عالم، خدایی مختار و فاعل بالاراده اثبات می‌کند؛ در حالی‌که قدم عالم، خدا را علت ضرور و بی‌اختیار قلمداد می‌کند (کار، ۱۹۹٦: ص۹۹٤).

مشهور است که ارسطو به نظریه قدم عالم قائل بوده است؛ اما ابن میمون تاکید می‌کند

که برخلاف آنچه می‌پندارند، این نظریه نزد ارسطو برهانی نیست و ارسطو فقط نقاط ضعف آن را کمتر از آرای دیگر می‌داند (بجنوردی، ۱۹۹۵: ج۵، ص۸). ابن میمون با این تحلیل از نظر ارسطو در واقع راه را باز می‌کند تا بگوید که رد حدوث عالم، امری برهانی نیست و می‌توان آن را با توجه به کارایی‌اش در اثبات مفاد شریعت موسی مرجح دانست. باید به این نکته توجه کرد که دغدغه این فیلسوف یهودی در این مسأله مهم آن است که ابتدا عدم امکان برهان بر اثبات یا نفی آن را نشان دهد تا به این ترتیب، مساله را خارج از حوزه فلسفه قلمداد کرده، با رویکردی کلامی – دینی بدان بپردازد. او به طور ضمنی بر این عقیده است که تا در موضوعی باب عقل سلیم باز است و می‌توان برهان اقامه کرد، نوبت به شریعت نمی‌رسد؛ بلکه ظواهر شرعی را در صورت مخالفت با برهان باید تاویل کرد.

دکتر حلبی می‌گوید: ادله بسیاری هست بر این که معتقد باشیم وی نظریه قدم عالم را انکار نکرده؛ بلکه در واقع آن را آشکارا ادعا کرده است (حلبی، ۱۳۷۳: ص۵۳۷). در واقع این مسأله در *دلالة‌الحائرین* نوعی ابهام دارد و این ابهام از ویژگی‌های کتاب است که پیش‌تر به ادله آن اشاره کردیم. در بعضی نقاط همدلی خود را با ارسطو در قدم عالم ابراز می‌دارد؛ اما در نقاط دیگری نیز قول به قدم را تکذیب‌کننده معجزات و نابودکننده شریعت می‌داند. آیا نظر او این است که این مساله فراتر از ادراک ما است و باید به ایمان متوسل شد یا این‌که دقیقا معیار پراگماتیستی حقیقت می‌سازد مبنی بر این‌که اعتقاد به حدوث عالم دقیقا حقیقت است؛ زیرا نتایج بهتری به دنبال دارد؟

در رساله حشر (ص۳۱) می‌گوید:

> اگر ما قدم عالم را به صورت آموزه ارسطو بپذیریم یعنی همه چیز را در جهان نتیجه قوانین ثابتی بدانیم و طبیعت را تغییرناپذیر شمرده، قائل به عدم وجود هرگونه امر ماورای طبیعی شویم، آن گاه باید به ضرورت با بنیاد دینمان از در مخالفت برآمده باشیم و به همه معجزات بی‌اعتقاد شویم... (لیمان، ۱۹۹٦: ص٦٧).

محور نقد ابن میمون بر نظریه قدم آن است که نمی‌توان خصوصیات کنونی جهان را به بدو خلقت سرایت داد؛ بنابراین وقتی ارسطو می‌گوید ماده اول کون و فساد نمی‌پذیرد و حالات اشیاء کائن و فاسد را مبنای دلیلش می‌گیرد، استدلال ناصوابی انجام می‌دهد. ابن میمون مثال جالبی را برای تفهیم مطلب می‌آورد. او در مثالش نشان می‌دهد که از نیاز قطعی انسان متولد شده به تنفس، تغذیه دهانی، تغوط و حرکات دست و پا برای حفظ تن

از آفات نمی‌توان وجود همین نیازها را در بدو پیدایی انسان نیز اثبات کرد و بدین‌طریق دوره جنینی را ناممکن دانست (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص۳۱۸).

قانونمندی جهان و اصل ابن میمون

به نظر ابن میمون، اگر قانون علیت را در جهان به‌گونه‌ای جاری بدانیم که جایی برای اراده الاهی و دخالت یک موجود ماورای طبیعی باقی نماند، مبانی دین ما به خطر می‌افتد و معجزات و امیدهای مطرح شده در کتاب مقدس بی‌معنا می‌شوند. از طرف دیگر در مبحث نبوت به وجود چنان قانونمندی دقیقی در جهان اشاره می‌کند که انبیا را قادر می‌سازد از آینده خبر دهند و پیش بینی‌های درستی داشته باشند. برای این که تناقض ظاهری این دو بیان را رفع کنیم، باید به اصلی اشاره کنیم که ابن میمون اختراع کرده و به «اصل ابن میمون» مشهور است. او می‌گوید:

لا استدلال بجمیع الوجوه من طبیعه الشیء بعد کونه و فراغه و حصوله مستقرا علی اکمل حالاته علی حال ذلک الشیء فی حال حرکته للکون و لا یستدل من حالته فی حال حرکته علی حالته قبل ان یاخذ فی الحرکه (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص۳۱۷)؛

یعنی نمی‌توان حالت کنونی شیء را به زمان سابق بر وضعیت استقرارش تعمیم داد. توضیحی که در مورد یک جنبه از رفتار جهان مقبول است، به ضرورت درباره رفتار خود جهان به صورت کل صادق نیست. قوانین موجود درون یک سامانه با قوانین خود سامانه فرق اساسی دارند. در واقع ابن میمون نظام علی و ضرور ارسطویی را با این اصل، منحصر در حوادث جزئی و جهان تحت فلک قمر کرد و جلو تعمیم آن به کل جهان را گرفت.

خدا با آن که می‌تواند در جهان تحت فلک قمر دخالت کند، چنین نمی‌کند و نظم و قانونمندی جهان را به هم نمی‌زند (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۳، ص۳۲)؛ از همین رو است که عقل، قدرت کافی برای شناخت سامانه جهان را دارد. باخبر شدن از وقایع آینده نیز به همین سبب امکان‌پذیر است (لیمان، ۱۹۹٦: ص۵۲ و ۵۷)؛ اما سخن ابن میمون با اصل فلسفی ارسطویی که مورد پذیرش خود ابن میمون هم هست، در تناقض به نظر می‌رسد. این اصل می‌گوید هر آنچه امکان تحقق داشته باشد؛ تحقق و وجود می‌یابد. مشائیان خواستند این اصل را به همه امور موجود بسط دهند؛ اما ارسطو و ابن میمون با دقت آن را فقط به امور پایا و سرمدی مانند انواع مختص می‌کنند. ابن میمون در نامه‌ای به ساموئل بن طبون می‌نویسد:

وقتی گفته می‌شود فلان نوع، امکان دارد ضرور است که ضمن افراد خاصی از آن نوع موجود شود زیرا اگر هرگز ضمن فردی وجود نیابد...، دیگر کسی حق نخواهد داشت بگوید آن نوع ممکن است. اگر برای مثال بگوییم نوشتن امری ممکن است درباره نوع بشر، ضرور خواهد بود که بعضی از آن‌ها در زمانی به نوشتن بپردازند؛ زیرا اگر کسی معتقد باشد هرگز هیچ کسی نخواهد بود که نویسنده باشد، به این معنا است که گفته باشد نگارش برای نوع بشر ناممکن است؛ البته مطلب از این قرار نخواهد بود اگر برای افراد جزئی به کار رود؛ مانند این بچه و آن بچه مثلا. (لیمان، ۱۹۹٦: ص۵۸).

جواب تناقض راحت است. دخالت خدا در جهان به صورت امری ممکن در یک لحظه یعنی همان لحظه اولیه خلقت اتفاق افتاده است (همان: ص۵).

اتمیسم

ابن میمون به شدت با اتمیسم مخالف است. به اعتقاد وی، قائل شدن به اتم‌های بدون بعد نه تنها با امتداد اشیای جامد ناسازگار است، بلکه با تثبیت خلا، کار اسباب و آلات مکانیک و طبی را نیز در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد (کار،۱۹۹٦: ص۹۸۳).

عقول عشره

ابن میمون قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را با لوازم آن که اعتقاد به عقول دهگانه است، رد می‌کند و معتقد است که طبیعیات ارسطو یعنی آنچه او درباره موجودات «زیر فلک قمر» گفته، درست است؛ اما گفته‌های او درباره «فوق فلک قمر» مبنی بر حدس و پندار است و یقینی و برهانی نیست (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص۳٤۳ – ۳٤۷).

عنایت

ابن میمون در این‌باره رای خاصی دارد. او میان انسان به صورت موجودی ذی‌شعور و دیگر موجودات فاقد ادراک تفاوتی شگرف ایجاد می‌کند؛ به این گونه که معتقد است عنایت الاهی به اشخاص و افراد انسان تعلق می‌گیرد، درست به خلاف ارسطو که تعلق اراده را فقط به انواع منحصر می‌دانست؛ اما درباره حیوانات و امور طبیعی او هم مانند ارسطو معتقد است هیچ حادثه طبیعی از روی قصد واراده نیست و همه حوادث طبیعی تابع علل و اسباب طبیعی‌اند؛ البته ابن میمون نتوانسته است به خوبی از عهده اثبات این نظریه برآید (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۳، ص۵۳۲ به بعد؛ بجنوردی، ۱۹۹۵: ج۵، ص۹).

فرشته‌شناسی

در ظاهر وقتی ابن میمون از وجود فرشته سخن می‌گوید، معنای خاصی را در نظر دارد. وجود فرشته، واقعیت است که دلیل شرعی بر آن وجود دارد؛ زیرا در تورات چند جا ذکر شده. او عقول مفارقه را ملک می‌داند.

یک جا می‌گوید:

و نص مدرش الجامعه عندما ینام الرجل تتکلم نفسه مع الملک و الملک مع الکروب. (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص۲۸۹)؛ یعنی از عبارات متن مقدس چنین استنباط می‌شود که قوه متخیله نیز ملک خوانده می‌شود و عقل، کروب است.

در حالت عادی، کلام فرشتگان را نمی‌توان شنید و آن‌ها را نمی‌توان دید و این امر فقط در مرای النبی یا خواب نبوتی امکان‌پذیر است (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص٤۱).

مسأله شر

او شرور را صادر از خدا نمی‌داند چون ضد وجود، فعلیت ندارد (هستینگز،۲۰۰۱: ج۷، ص۶۰۱). می دانیم که به نظر رازی جهان جایگاه شر و رنج است. ابن میمون در نقد وی نوشته است:

رازی را کتابی مشهور است که خود آن را الاهیات نامیده و هذیانات و جهالات عظیم خود را در آن گنجانیده است. از میان آن‌ها است آنچه که او پنداشته است که شر در عالم وجود، بیشتر از خیر است؛ اگر تو راحتی آدمی و لذت او را در مدت راحتی‌اش با رنج‌ها و دردهای دشوار و بیماری‌ها و زمین گیر شدن‌ها و بدبختی‌ها و اندوه‌ها و نکبت‌ها مقایسه کنی، می‌بینی که وجود انسان نقمت و شری بزرگ است که گریبانگیر او شده (ابن میمون، ۱۹۷٤: ج۲، ص٤۲).

نتیجه‌گیری

ابن میمون، در قرطبه زاده شد؛ ولی در قاهره از دنیا رفت. او به سبب خصومتی که در اسپانیا به فیلسوفان نشان می‌دادند، ناگزیرشد جلای وطن کند. ابن میمون یکی از مدافعان سر سخت ارسطو بود. از طرف دیگر، او فراوان کوشید تا آرای ارسطو را با کتاب مقدس سازگار کند، و برآکوئیناس فی المثل از طریق براهینش در اثبات وجود خدا، تأثیری مثبت نهاد. اصل کلی او درباره مغایرت‌های بین فلسفه و الاهیات مبتنی بر کتاب مقدس بدین قرار بود: آنگاه که تعلیم عهد عتیق درباره ی مطلبی روشن است، و آن گاه که استدلالۀای فلسفی که می توان در تأیید موضع مخالفت اقامه کرد تا آن پایه قاطع نباشد که ما را به

تغییر تفسیرمان از کتاب مقدس وا دارد، باید چیزی را بپذیریم که کتاب مقدس تعلیم می‌دهد؛ برای مثال، باید رأی ارسطو دایر بر قدیم بودن عالم و حرکت را رد کنیم؛ ولی هنگامی که عقل به روشنی و قاطعانه معلوم می‌دارد قضیه‌ای از عهد عتیق را نمی‌توان به معنای ظاهری آن پذیرفت، از آن قضیه باید تأویلی تمثیلی به دست داد. این دیدگاه به طور خاصی انقلابی نبود، و با تعلیم فیلون، فیلسوف یهودی برجسته جهان باستان، همخوانی داشت؛ ولی در نظر برخی یهودیان هم قطار ابن میمون که معتقد بودند او دین خود را به یونانی ها فروخته است،این مقدار هم زیاد بود.

اندیشه‌های ابن میمون حاصل دورانی از تحمل مذهبی و همزیستی فرهنگی بین یهودیان و مسلمانان بود.در واقع، ابن میمون خود یک تنه، هم از بزرگ‌ترین نمایندگان شریعت یهود بود، هم از مراجع فلسفه قرون وسطایی ملهم از یونان، و هم از عوامل اصلی شکوفایی خارق‌العاده تفکر فلسفی و علمی جهان عرب و اسلام در قرن یازدهم و دوازدهم. موسی ابن میمون در اثبات خدا، روش ارسطویی را به کار می برد و از برهان وجودی ابن سینا نیز استفاده می‌کند. موضوع نبوت، هسته فلسفی ابن میمون است به نظر وی، نبی، فیلسوف کامل است، اما بیان پیامبرانه بدون رمز و تمثیل میسر نیست؛ از این رو باید سخنان ایشان را تفسیر کرد. صفاتی که در کتاب مقدس آمده است مانند حی و عالم و ... چنین توجیه می‌شوند که به صورت سلبی معنا دارند. خدا عالم است یعنی او جاهل نیست؛ پس ابن میمون به الاهیات سلبی قائل است؛ اما سلب صفات به تعطیل می‌انجامد؛ یعنی باعث می‌شود انسان از خدا هیچ نداند. ابن میمون این را به یک معنا می‌پذیرد و به یک معنا خیر. جهل به این معنا که از چیستی او چیزی نمی‌دانیم درست است؛ اما با افزودن این نفی‌ها به شناخت او نزدیک‌تر می‌شویم. غزالی معتقد بود که صفات خدا با صفات بشری در معنا مشترکند با این فرق که صفات الاهی برتر و شدیدتر و قوی‌تر از صفات انسانی است. ابن رشد در پاسخ غزالی، به اشتراک لفظی مشترک الصفه معتقد شد؛ اما ابن میمون در گامی فراتر از ابن رشد به اشتراک لفظی مطلق قائل شد (لیمان، ۱۹۹۶: ص۲٤).
ابن میمون چنین استدلال می‌کند که اشتراک معنوی صفات میان دو چیز مستلزم آن است که تشابهی میان آن دو در یک معنا باشد و آن معنای مشترک باید در هر دو عرض باشد نه مقوم ذات؛ اما صفات خدا به اجماع همه اندیشه‌وران عرض بر خداوند نیستند؛ در حالی‌که صفات ما اعراض ما هستند؛ پس هیچ تشابهی میان صفات ما و صفات خدا وجود ندارد.

منابع و مآخذ

۱. بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷٤ش.

۲. حلبی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳ش.

۳. فخری، ماجد، سیر *فلسفه در جهان اسلام*، گروهی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ش.

٤. کاپلستون، فردریک، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی، مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ش.

۵. موسوی بجنوردی، کاظم، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۹۹۵م.

٦. ابن‌میمون، موسی، *دلالة‌الحائرین*، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷٤م.

1. The guide of perplexed, 2 Vol. Trans. And ed: by Sholomo pines (1963, reprinted 1979 - 81).

این کتاب ترجمه *دلالة الحائرین* با مقدمه‌ای از لئو استراوس است.

2. Salo Wittmayer Baron (ed.), essays on Maimonides, New York (1941 ,reissues 1966).

این کتاب به مناسبت هشتصدمین یادبود تولد ابن میمون منتشر شده است.

3. Benzion Bokser, The legacy of Maimonides, rev. ed. (1962).

این کتاب تفسیری از جهان بینی ابن میمون و نمای بیوگرافیکال مختصری از او به دست می‌دهد.

4. A Cohen, The teachings of Maimonides (1927, reprinted 1968).

این کتاب شامل نمای بیوگرافیکال مختصری است و پس از آن قطعات گزیده آثار قانونی و فلسفه او که طبق چارچوب مفهومی مرتب شده‌اند.

5. Solomon Zeitlin, Maimonides, 2 nd ed. (1955)

این کتاب، بیوگرافی است و وصف مفصلی از آثار عمده او به دست می‌دهد.

6. Diesendruck; Maimonides Lehre von der Prophetie, in G.A.Kohut, ed. Jewish studies in memory of Israel Abrahams, New York, 1927, pp. 74 - 134.

7. Moses ben Maimon, hg.v. W.Braun, etc, 2 Bde. 1908 - 1914.

Munz Moses ben Maimon, Leben und Werke, 1912.

8. Morals and Society in Asian Philosophy: Brian Carr; Curzon; 1996

9. History of Islamic Philosophy: Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman; routledge, 1996.

10. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics; Continuum international Publishing Group Ltd, 2000.